

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

サディズムとマゾヒズム : ジャン= ポール・サルトルにおける性的態度について

著者	竹本 研史
出版者	法政大学人間環境学会
雑誌名	人間環境論集
巻	17
号	1
ページ	1-42
発行年	2016-12-21
URL	http://hdl.handle.net/10114/13602

サディズムとマゾヒズム

ジャン＝ポール・サルトルにおける性的態度について

竹本 研史

はじめに

ジャン＝ポール・サルトルが『存在と無 *L'être et le néant*』（1943 年）のなかで、「即自（en-soi）」と「対自（pour-soi）」という概念を規定しているのはよく知られている¹。「即自」とは、「存在が、それがあるところのものである」というものである。すなわち、「存在」が自己そのものであるということを意味する。「対自」とは、「存在が、それがあらぬところのものであり、それがあるところのものである」とするものである²。あるいは、「対自は、自己の存在であるべきであるという仕方で存在する」³。サルトルによれば、「対自」は、あらゆる否定性の根拠であり、あらゆる関係の根拠である。「対自」が関係の根拠である以上は、他者の出現はその関係の変化が生じるため、「対自」を襲うことになる⁴。具体的に言うと、自己は他者の「まなざし（regard）」によって存在を位置づけられ所

¹ 以下、本稿においては、本文中の「 」は引用である。また、（ ）については、本文中であれば筆者によるもの、引用文中であれば原著者によるものである。〈 〉は引用中で原著者が大文字で始めた単語である。《 》はすべて、地の文で特定の語句を目立たせるために筆者があてがったものである。ルビによる強調は、とくに断りのない限り原著者による。

有されている⁵。そこからわたしたちは、自己が他者から「見られている」という意識を持つことによって始めて、自己として誕生することが可能である。他者は、《私》がなんであるかということを、つまりこう言ってよければ、《私》の存在の秘密を握っているということになる。それゆえ《私》は、他者から自らの自由を取り戻さなければならないのである。サルトルによれば、《私》が自分自身を取り戻そうとする投企は、根本的に他者の「再吸収 (résorption)」である⁶。ただし、ここで注意しなければならないのは、自己が自らの自由を取り戻さな

² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], Paris, Gallimard, « Tel », 2008, p. 32 (ジャン＝ポール・サルトル『存在と無 I ——現象学的存在論の試み』松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫、2007年、64頁)。以下、(『存在と無 I』)と略記。以下、本稿で引用するすべての外国語文献に関して、すでに日本語訳があれば、それを大いに参照したが、若干の字句や表現の一部を変更したことをお断りしておく。またサルトルは『存在と無』において、「他人 (autrui)」と「他者 (autre)」の語を併用しているが、どちらも人間に限定して用いている。したがって、本稿では、問題の煩雑さを避けるため、サルトルの著作からの引用を除き、「他者」という語で統一する。

³ EN, p. 402 (ジャン＝ポール・サルトル『存在と無 II ——現象学的存在論の試み』松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫、2007年、363頁)。以下、(『存在と無 II』)と略記。

⁴ EN, p. 402 (『存在と無 II』、363頁)。

⁵ 『存在と無』における、自己は他者の「まなざし」によって存在を初めて与えられるという論点は、すでに以下拙稿で論じられている。竹本研史「ただ祈り続けること——ジャン＝ポール・サルトルにおける他者からの眼差しと他者への祈り」、『Résonances ——東京大学大学院総合文化研究科フランス語系学生論文集』、東京大学教養学部フランス語部会、第5号、2007年9月。

⁶ EN, p. 405 (『存在と無 II』、369頁)。

ればならない対象は、あくまで「自由な他者」であるとサルトルがみなしている点である。つまり、他者は《私》の根拠として存在しているわけで、他者が消失してしまうと、《私》自身が存立しえなくなる。それゆえ、《私》が他者を吸収しようとするれば、そのときの他者は、あくまで「他性としての他人の他性」を有していなければならないのだ⁷。他者が「対象としての他人 (autre-objet)」ではなく、あくまで自由でなければならないとサルトルが欲するのは、《私》を規定する他者を超越することによって、《私》が《私》自身の根拠となることができるからだということにほかならない⁸。

サルトルによれば、この《私》が《私》自身の根拠となるには二つの方法があるという。ひとつは、「他者の超越を超越する」方法であり、もうひとつは、「他者から超越という性格を除かずに、この超越を私のうちに飲み込む」方法である。この方法が、サルトルにおいて、《私》が他者に対してとる二つの「原初的な態度」だとされる⁹。

サルトル哲学においては、こうした不均等な自己と他者との関係以前に、根源的な第一の関係として、「他人とは実際に他者である。つまり私ではない私である」という一つの否定を前提としている¹⁰。しかしながら、自己と他者との関係は単にお互いの意識による相剋のみならず、「身体 (corps)」を介在させてはじめて成り立つことができる。他方、サルトルによれば、自己と他者との関係が、単に自己の「身体」と他者の「身体」との関係に還元できるならば、それは外面的なものに過ぎないだろう。このことに基づき、彼は「身体」の三つの存在論的次元についての考察を深めたのち、「身体」を通じて「情況」の中で自己と他者との具体的な関係をサルトルは考察する。このとき、先にも述べたように、自己は他

⁷ EN, p. 405 (『存在と無 II』、369-370 頁)。

⁸ EN, p. 401-403 (『存在と無 II』、360-365 頁)。

⁹ EN, p. 403 (『存在と無 II』、365 頁)。

¹⁰ EN, p. 269 (『存在と無 II』、38-39 頁)。

者から自由を取り戻すために、さまざまな態度によって関係を取り結ぶ。『存在と無』から『弁証法的理性批判 *Critique de la raison dialectique*』（1960年）に至るまで、サルトルは一貫して、個と全体との関係を、「欠如（manque）」の補填という、「欲求（besoin）」や「欲望（désir）」という観点で考察していくことから考えれば、この対他関係のあり方は非常に興味深い。そのようななかで、サルトルは、わたしたちが先に触れた「二つの原初的態度」、すなわち「他者から超越という性格を除かずに、この超越を私のうちに飲み込む」態度、および「他者の超越を超越する」態度を、それぞれ「他者に対する第一の態度」としての「愛、言語、マゾヒズム」、「他者に対する第二の態度」としての「無関心、欲望、憎悪、サディズム」という二つに大別している¹¹。サルトルが、ここで言語を問題としているのは、自己と他者との関係性を基礎付けるために言語を前提していると考えているからである¹²。

この段階で、サルトルにおける「サディズム」と「マゾヒズム」について簡単に定義しておくと、次のようになる。まず、彼が捉えている「マゾヒズム」とは、自己を対象とすることによって、自らを他者に対して絶対的に他有化する試みである¹³。他方、「サディズム」についてサルトルは、「サディズム」の目的とは、自己の「受肉（incarnation）」のために、他者の自由を自己の自由に従わせ、他者を自己にとっての道具とすることである¹⁴。

ここで注目すべきなのは、「愛」と「マゾヒズム」に対して、「性的欲望」と「サディズム」を対極におき、さらに事実上、「第一の態度」を「マゾヒズム」に、「第二の態度」を「サディズム」に還元しているところである。だが、「性的欲望」を「第二の態度」として「サディズム」などと一緒におきながら、サルトル本人

¹¹ EN, p. 404 et *sqq.* (『存在と無 II』、367頁以下)。

¹² EN, p. 413-414 (『存在と無 II』、389-393頁)。

¹³ EN, p. 418 (『存在と無 II』、403頁)。

¹⁴ EN, p. 443 (『存在と無 II』、464頁)。

は、「サディズム」と「マゾヒズム」は、「(性的) 欲望」のふたつの「暗礁 (écueils)」であり、不安定であるがゆえに両者の間をたえず揺れ動いていると説明している¹⁵。ならば、「性的欲望」は、「第二の態度」でありながら「第一の態度」の要素も兼ね備え、すでに「サディズム」と「マゾヒズム」という両極に振れながら挫折を予告されていると言える。

さらにサルトルは、『存在と無』の数年後に執筆された『倫理学ノート Cahiers pour une morale』(1947-1948 年)、この「サディズム」と「マゾヒズム」の構造を単に存在論的な構造として捉えるのみならず、次のように、ユダヤ人差別の問題などの歴史的文脈からも多角的に考察しようとしている。

サディズムとマゾヒズムは、〈他者〉の啓示 (révélation) である。両者は——そもそも意識同士の闘争のように——、改宗 (conversion) 以前にしか意味をもたない。わたしたちが、他人にとって自由であり対象であるという事実 (例：真のユダヤ人) を肯定するならば、闘争のレベルに止まるいかなる存在論的理由ももはやない。わたしは自らの《対象としての存在 (être-objet)》を受け入れ、それを乗り越えるのだ。だが、歴史的理由はとどまりうるのである (ユダヤ人は自らの《対象としての存在》を受け入れるだけでは不十分である)¹⁶。

¹⁵ EN, p. 444 (『存在と無 II』、468 頁)。原語は、*désir* で記されている。後述するように、ジュディス・バトラーらが詳細に論じているように、サルトルにおける *désir* は、もちろん「性的欲望」に限定されているわけではない (Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, with a New Preface, New York, Columbia University Press, 1999 [1987], p. 99.)。しかし『存在と無』の該当部分では、文脈的に考えて明らかに「性的欲望」を指しているため、本稿では、「欲望」をすべて「性的欲望」のことを指すとみなす。

すなわちサルトルは、「真のユダヤ人」に代表されるような存在が、自分の意志で自由に「ユダヤ人」という「対象としての存在」を受け入れて乗り越えれば、こうした権力関係を克服できるような単純な問題ではないのだと主張しているのである¹⁷。

ただし、彼はもちろん、上記の他者に対する二つの態度に関して論じ終えた直後に、他者に対する全ての態度が、「サディズム」と「マゾヒズム」という二つの性的態度に還元できるわけではないと断っている。だが彼は、性的態度が基本的な態度であること、ならびに、対他関係のあらゆる複雑な態度はこの二つの根源的態度から分岐したものでしかないと続けている¹⁸。また、のちに示すように、両者の態度は循環構造をとっているが、サルトルは、他者に対する諸関係の「円環 (cercle)」としてそれらの態度を選んだのは、それらの態度が根源的であるからだと理由を説明している¹⁹。

じっさいに、サルトルにおける性的態度の問題は重要である。彼は、ハイデガーをはじめとする実存哲学と自身のそれとの違いを説明しつつ、次のようにセク

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 26. 以下、CPM と略記。

¹⁷ ユダヤ人差別問題については、サルトルが『ユダヤ人問題について』で詳述している。なかでも、ユダヤ人が「ユダヤ人」であることを引き受ける点については、正統ユダヤ人が自由に自らの意志で「ユダヤ人」であることを引き受けるのに対して、非正統ユダヤ人が、自らがユダヤ人であることを打ち消すため、「ユダヤ人」の諸要素とされるものをすすんで否定するという「マゾヒズム」についてサルトルが取り上げている箇所がある (Jean-Paul Sartre, *Réflexion sur la question juive* [1954], Gallimard, « Folio », 1985, « chapitre III » (ジャン＝ポール・サルトル『ユダヤ人』安堂信也訳、岩波新書、1956年、第3章)。

¹⁸ EN, p. 447 (『存在と無 II』、474頁)。

¹⁹ EN, p. 448 (『存在と無 II』、476頁)。

シュアリティの問題の重要性を強調する。

[…] いかなる実存哲学も、セクシュアリティを気にかけるべきだとは考えなかった。とくにハイデガーは、その実存的分析において、このことに一切触れてはいない。したがって、彼の言う「現存在」は、われわれからすれば、性を有しないものであるように思われる。なるほど、じっさいに、「男性」もしくは「女性」に性別を分けられることは、「人間存在」にとって、ひとつの偶然性であるとも考えられるだろう。なるほど、性的差異化の問題は、実存 (Existenz) の問題と何らかかわりが無いといえることができるだろう。というのも、男女ともに、「実存する」のであって、それ以上でもそれ以下でもないからである。[…] 一見すると、性的欲望とその反対の性的嫌悪は、「対他存在」の根本的構造であるように思われる。明らかに、もしセクシュアリティが、人の生理的、偶然的な決定としての性から、その起源を引き出してくるならば、セクシュアリティは、対他の存在にとって不可欠なものであり得ないことになるだろう²⁰。

ハイデガーのこうした「現存在」の「無性性 (Geschlechtslosigkeit / asexualité)」の問題について、以上のサルトルの文言を踏まえれば、他の実存哲学の哲学者と比較した際、サルトル哲学の特異性、とりわけサルトルにおける対他関係および自己の自由の可能性を考察する上で性的態度を軸に考察することは非常に重要であると言える。ちなみにサルトルによれば、「サディズム」と「マゾヒズム」のふたつは循環的なものであるため、どちらのほうがより根源的かということはない²¹。

さて、本テーマに関連する先行研究を概観しておく、まず松浪信三郎『サル

²⁰ EN, p. 423 (『存在と無 II』、415-416 頁)。

²¹ EN, p. 403-404 (『存在と無 II』、366-367 頁)。

トル』²²をはじめとする、『存在と無』の概説書やイヴァン・ザルツマンによる研究²³が概論的に論じているほか、フィリップ・カベスタンが『存在と意識』のなかで、精神分析と現象学の観点から『存在と無』における「肉体 (chair)」について分析している。そこでカベスタンは、サルトルにおける「性的欲望」を分析する際に、「性的差異」は「愛」ともマゾヒズムやサディズムとも異なること、それらのさまざまな行動が同じ「存在の欲望」に突き動かされているのは、はっきり異なる様態に従って、この諸行動がそれを実現しようとしているからであると指摘する²⁴。だが彼は、「性的欲望」について論じるのみで、他の三者について一切の説明がなく、「性的欲望」とどのように異なっているかについては解説しているわけではない。澤田直の論文では、同性愛の問題をテーマにして、サルトルの思想と文学におけるセクシュアリティが論じているが、そのなかで『存在と無』における「性的態度」の問題が簡潔にまとめられている²⁵。

また、メルロ＝ポンティ研究者である加國尚志は、サルトルの「肉 (chair)」をめぐる「愛撫」の相互性を軸として、サルトルとメルロ＝ポンティの「肉」をめぐって鋭敏な比較をおこなっている²⁶。しかし、加國論文の主眼が、サルトルの現象学的哲学のなかに含まれる「身体」の存在論の可能性とメルロ＝ポンティによる批判的摂取にあるため、『倫理学ノート』に関する言及は控えたものとなっ

²² 松浪信三郎『サルトル [新装版]』、勁草書房、1996 [1966] 年、165-179 頁。

²³ Yvan Salzmann, *Sartre et l'authenticité : Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2000, p.62-70.

²⁴ Philippe Cabestan, *L'être et la conscience : Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 258-275.

²⁵ 澤田直「サルトルにおけるセクシュアリティ——同性愛の問題を中心に」、『別冊水声通信：セクシュアリティ』、水声社、2012 年、185-201 頁。

²⁶ 加國尚志「身体と肉——サルトルとメルロ＝ポンティの身体論再考」、澤田直編『サルトル読本』、法政大学出版局、2015 年。

ている。

他方、ジュディス・バトラーは『欲望の主体』のなかで、一貫して「欲望」をキー・ワードにした20世紀フランス思想へのヘーゲルの影響について論じている。バトラーは同書でサルトルに関して大きく記述を割いて、サルトルの「欲望」とその「充足 (satisfaction)」に関する議論と、フランスにおけるヘーゲル受容と関連を指摘したうえで、サルトルにとって「欲望」とは自己を創造する過程であり、われわれがその過程にある限りでは、わたしたちは「欲望」のなかにあるのだと主張する。先にも述べたように、バトラーはサルトルにおける「欲望」について、単に「性的欲望」にとどまるものではなく、かつ「焦点を合わせた欠如」の類でもないのだと述べる。実際にバトラーが論じるサルトルにおける「欲望」は「性的欲望」という範疇を超えて総合的に究明されたものである。バトラーによれば、サルトルの議論において、「性的欲望」は、「人間存在 (human reality)」を構成するものたろうとする「原初の欲望」を〈他者〉とともに成立させようとする努力として現れる。他方で、カベスタンも指摘しているが、サルトルにおける「欲望」は三つの異なるレベルに到達すべきものである。1つは、あらゆる「人間存在」を特徴付けようとする「アノニマスな欲望」。2つ目は、特殊な生を特徴づける限定的な「存在様態」。3つ目は、先の2つの「欲望」を間接的に表現する無数の個別の欲望。サルトルにおける「性的欲望」は一つ目にほぼ留まっている²⁷。

さらに、21世紀に入り、サルトル研究では、彼と精神分析の関係についての研究も積極的に進められている。サラ・ヴァッサロは、サルトルとラカンとの関係を論じるなかで、1つの章を割いてサルトルにおける性的差異の問題について

²⁷ J. Butler, *Subjects of Desire*, op. cit., pp. 93 ff. なお、バトラーのサルトル読解の変遷については、藤高和輝「実存とトラブル——サルトルの読者としてのバトラー」、『社会思想史研究』、第40号、藤原書店、2016年9月が詳細に論じている。

討究している。ただし、彼女の分析対象もまた、サルトルの初期から後期までの思想・文学テキストを視野に入れた広汎なものであり、『存在と無』について綿密に解剖したものでもなく、また『倫理学ノート』への言及はない²⁸。

本稿は、以上の先行研究と背景を踏まえて、サルトルにおける対他関係の問題を考察するため、『存在と無』や『倫理学ノート』を分析することにより、上記で取り上げた二つの「態度」を軸にサルトルの「性的態度」について論じたい。まず、第1節では、先に挙げた「第一の態度」について「愛」や「マゾヒズム」とそれらの挫折について論じる。つぎに、この「第一の態度」がヘーゲルの有名な「主人と奴隷の弁証法」に類似しているが、サルトルによるヘーゲル批判を通じて、サルトルとヘーゲルとの相違について検討する。第3節は、「第二の態度」である「性的欲望」や「サディズム」を取り上げ、「第一の態度」と同様に、それらが挫折してしまうことを明確にする。以上の行論を通じて、本稿では、上記ふたつの態度を根拠とした、サルトルにおける対他関係の根本構造が解明できるはずである。

1：愛とマゾヒズム

自己は、他者によって存在を与えられ、またそれによって自由を奪われている

²⁸ Sara Vassallo, *Sartre et Lacan : La Verbe être : entre concept et fantasme*, Paris, L'Harmattan, 2003, « chapitre VIII ». なお同書は、重要な指摘を数多く提示しているにもかかわらず、サルトルのテキストからの引用に際して、略号を用いているが、そのことに関する注記は一切なされておらず、また、文献表もないため、どの版を基にしたのが把握できないという、学術書の形式面で重大な瑕疵がある。

ということはすでに述べた。とはいえ、サルトルによると、他者は「まなざし」によって私の存在をあらわにするだけなので、自己の存在に関する責任は当人がもたなければならない。さらに、自己は自らの根拠を取り戻すために他者の自由を自分のものにしなければならない。

「対自」は、自らの「即自存在」を基礎付けるものとしての他者の自由と同化させようとする。このとき、他者の自由への同化した自己は、自己自身に対して他者となる。この他者化した自己自身というのは、『存在と無』では、自己自身に対し「この他人」であるというかたちでつねに具体的に目指される理想であり、他者との諸関係における第一の価値とされる²⁹。それゆえ、他者は自己を存在させてくれてもいるために、他者を肯定し続けなければならないわけである。また、根源的な関係として他者は自己とは異なる以上、他者は私のうちに溶解されず、自己と他者が合一することも、他者の自由と自己の自由が一致することもあり得ない³⁰。したがって、サルトルからは「実現不可能な理想」とみなされる。その理由として、サルトルは、自己の側で他者への同化の企てがあるが、他者にとって自己は世界のただなかにある対象に過ぎないからだと述べている³¹。その結果、自己はこの状態を変えるために「他者の自由」へと働きかけなければならない。ところが、このような働きかけは、自己と他者との関係においての「実現不可能な理想」でしかない。サルトルは、この「実現不可能な理想」に関して説明する際に「愛」の概念を持ち出してくるのである。

「愛」という概念は、よく知られているように、プラトン以来の重要なテーマであり、多くの哲学者・思想家たちによって論じられてきた。たとえば、本稿の後半部でサルトルの宿敵となるであろうヘーゲルは、その名も『愛』（初稿 1797 年、改稿 1798 年）という初期のテキストにおいて、その初稿では、「愛し合うものた

²⁹ EN, p. 405 (『存在と無 II』、370-371 頁)。

³⁰ EN, p. 404 et *sqq.* (『存在と無 II』、367 頁以下)。

³¹ EN, p. 406 (『存在と無 II』、372 頁)。

ち」は、「死」を否定しながら、お互いに「生きたもの」同士で「分離」に対立し、「真実の合一」として完全なる合一を目指す主張する³²。改稿されたものでは、基本的に初稿を踏襲しながらも、「分離」や「死」から出発して、生ける「愛し合うものたち」同士は、再統一というかたちで完全なる合一を目指す述べられている³³。

さて、そもそも「愛」とは、自己と他者とのコミュニケーションの一形態である。サルトル自身もまた『倫理学ノート』において、「コミュニケーション」を論じるなかで「愛」について取り上げている³⁴。サルトルはそこで、「コミュニケーション」とは存在するものではなく、なすべきものだ主張している。彼にしたがうならば、「コミュニケーション」は、ア・プリオリに存在するものではなく、行為としてモラルに基づいてなされるべきものである。サルトルにおいて、「コミュニケーション」とは、ひとつの行為によって導出されたモラルであるということだろう。彼は「愛」について、こうした「コミュニケーション」の観点から次のように定義している。

〈愛〉というコミュニケーションは、自己のうちに他者をもつということである。他者の各所作に関して、他者本人の自由をその人の所作の出発点や絶対的な始まりとして感じることである。だが忘れてはならないのは、他人との関係がつねに第三者の現前のうちにあり、抑圧の状況にあるということである。汚染されているのである³⁵。

³² G・W・F・ヘーゲル『愛』、『初期ヘーゲル哲学の軌跡——断片・講義・書評』寄川条路編訳、ナカニシヤ出版、2006年、19-24頁。

³³ 『同書』、24-32頁。

³⁴ CPM, p. 16.

³⁵ CPM, p. 16.

ここで謳われているのは、次の3点である。〈愛〉とは、自己のうちに他者をもつということ。他者の自由こそが、他者の所作の出発点となること。そして、他者との関係は第三者の証言による客観化を必要とすることである。すなわち、〈愛〉が〈愛〉として成立しているためには、当事者たち二名のほかにその関係を証明してくれる第三者がいかなければならない。ただし一方で、この第三者の存在は、二人だけの世界という〈愛〉の絶対性を相対化させてしまう。つまり、この二人の関係は抑圧のもとに成立していることを意味しているのである。

だが、第三者からの抑圧ならびに汚染がなされるからとはいえ、二人の「愛」そのものに関しては、ほんらい自己と他者とが合一する最たるものである。サルトルが上記で述べているように、〈愛〉とはお互いの自由な意志に基づき、お互いが自己のうちに他者をもつことによって育まれるものである。他方で、先で触れたように、サルトルは、「実現不可能な理想」を説明する際に「愛」を持ち出してきていた。この「実現不可能な理想」なるものは、あくまで同じようにして自己が自らの内部に他者をもつという「超越」のうちに他者と自己、すなわち「対自」が同化してしまうものである。「実現不可能な理想」はそれゆえ、ひとつの有機的総体としての「愛」とは決して同一視されえないはずである。だが、サルトルは次のように、この「実現不可能な理想」と「愛」とを結びつけている。

この実現不可能な理想は、それが他者の現前において私自身の投企に取り憑くかぎりで、それがひとつの企て、すなわち私自身の諸可能性へ向かう諸投企のひとつの有機的総体であるかぎりでの愛に、同化され得ないものである。けれども、この実現不可能な理想は、愛の理想であり、その動機であり、その目的であり、それ固有の価値となっている。他人に対する原初的な関係としての愛は、私がこの価値を実現しようと目指すときの諸投企の総体である³⁶。

³⁶ EN, p. 406 (『存在と無 II』、372-373 頁)

すなわちサルトルは、「愛」とは実現不可能なものであり、それゆえにこそ「愛」の動機、目的となっており、「愛」そのものの価値であると主張しているのである。

さて、「愛」はもちろん、単に他者の「身体」を所有することを意味するだけではない。むしろ重要なのは、「愛」というものが、他者の「意識」を所有しようとするものだということである。このとき、相手の「意識」には、あくまで他者の自由な意志に基づく《私》への「愛」が存在しなければならない。

この《自己が他者に対して自らを愛するように仕向ける》という行為は、他者をその自由な意志にしたがって《私》を愛してもらうように仕向けながら、《仕向ける》という点で他者を「自由」にはさせていないと言える。他方でももちろん、他者は絶対的に自由でなければならない。サルトルは、他者の自由に対して自己がおこなおうとするこうした複雑なコントロールについて、他者の自由を「鳥もちで捕えたり (engluement)」、「粘つかせたり (empâtement)」するようなものであると指摘する。「彼〔愛する人〕が要求しているのは、他者の自由をそれ自身によって、鳥もちでとらえたり、あるいは粘つかせたりすることである」³⁷。

けっきょくのところ、他者は自己に存在を与える絶対的な存在でありながら、愛が媒介となり自己という一個の存在によってつなぎ止められているという点において、他者の絶対的な自由は、あくまで自己の「事実性 (facticité)」の範囲内、つまり自己が構成する世界の範囲内に留め置かれることになる³⁸。なぜならば、愛とは、愛される人にとって「世界のすべて」であることを欲するものであり、世界の側に身を置いて、世界を概括したり象徴化したりすることを望むからである³⁹。

³⁷ EN, p. 408 (『存在と無 II』、378 頁)。

³⁸ EN, p. 408 (『存在と無 II』、378-379 頁)。

³⁹ EN, p. 407-408 (『存在と無 II』、376-377 頁)。

ところが他方では、自己は他者に対してあくまで自由であること、相手の自由
に自己が「疎外 (aliénation)」されることを要求する。相手が自由でなければ、
自己は愛される意味はない。もちろん、自己も自由でなければならないが、他者
が自由でなくなった時、自己は自らを愛してくれる他者に対して不満を抱き失望
する。

自己は、たしかに他者によって存在を与えられるが、他の存在のなかの一人に
過ぎないはずである。自己は、自らが他者によって存在を与えられるということ
そのものについては相対的で偶然的なものである。ところが、「愛」というもの
においては、自己は、自らが愛する相手から、たとえばかの他者たちとの比較の
うで選ばれたという相対的なものであったとしても、あるいは、出会いの偶然
によるものだったとしても、それらは受け入れられないものである。なぜならば、
他者に対して「愛」の絶対性を求めるからである。自己は自身を絶対的で特異な
存在だとみなしたいため、自らに存在を与えた他者に愛されたいと願う。かつ自
分が特異的に選ばれたということを証明するために、相手が私から愛されたいと
思うようになってもらいたいと考える。サルトル流に言えば、「愛する人」は、
世界を総括するものであると同時に世界を象徴するもの、つまり相手にとって「世
界のすべて」であることを欲するということである⁴⁰。彼がさらに正確に述べて
いるところにしたがえば、「愛する人」、つまり《私》は他者にとって世界の構成
要素ではなく、むしろ《私》という存在を介して世界を出現させなければならな
いことになる⁴¹。このとき、自らが特別に他者によって選ばれているということ
を強調するためには、この他者が進んで自由な意志によって自己を選んでいると
いうことを語る必要がある。

したがって、この他者の自由な選択は、《私》が世界に放り出されているとい
う「事実性」に依拠しているわけである。愛されることを求める自己は、相手に

⁴⁰ EN, p. 407-408 (『存在と無 II』、376-377 頁)。

⁴¹ EN, p. 409-410 (『存在と無 II』、381-382 頁)。

対して自らを惜しみなく与えることによって、相手の自由を存立させている。つまり、《私》は他者から呼び求められるべき存在であり、《私》は相手にとって必要不可欠な人間なのである。そこから、サルトルは《私》の「事実性」はもはや「権利」なのだとみなす⁴²。彼はさらに次のように指摘する。もし相手が《私》を愛しうらば、相手はつねに《私》の自由へと同化させられるようになっており、自らの対象としての本質存在が他者の実存を含んでいると同時に、《私》の本質存在を他者の自由が根拠づけている。してみれば、これらの構造をすべて《私》が内面化すれば、自分で自分の根拠づけが可能である。曰く、これこそが「愛する人」の真の目標であると⁴³。

しかしながら、「愛する人」の真の目標がいかなるものであろうとも、何よりもまず自己の存在規定は他者の「まなざし」が、ほかの人々のなかからひとり《私》を捉えることが必要である。そのような状況で《私》が愛してもらおうとするならば、《私》は相手を誘惑しなければならないだろう⁴⁴。そのためには、進んで自らをさらけ出して「まなざし」を注がれるという危険をあえて冒すことを通じて、他者にとっての「対象存在 (objectité)」であることを引き受けて他者を誘惑しなければならない⁴⁵。

誘惑に際しては、私は、他人に対し自らの主観性をまったくさらけ出そうとはしない。そもそも、他者にまなざしを向けることによってしか、私は彼に対してそのようにはできないであろう。だが、このまなざしによって、私は他人の主観性を消失させることになるであろうし、他人の主観性こそ、私が自らに同化させたいと思っているものである。誘惑するとは、他人にとって

⁴² EN, p. 410-411 (『存在と無 II』、384-385 頁)。

⁴³ EN, p. 411 (『存在と無 II』、386 頁)。

⁴⁴ EN, p. 411 (『存在と無 II』、387 頁)。

⁴⁵ EN, p. 412 (『存在と無 II』、387 頁)。

の私の対象存在を、完全に、そして冒すべき危険として引き受けることである。他人のまなざしのもとに私を置くことであり、他人が私にまなざしを向けるようにさせることである。誘惑するとは、新たな出発をなすために見られる危険を冒すことであり、私の対象存在において、かつ私の対象存在によって、他者を我有化することである⁴⁶。

自己は、自らを「対象存在」として他者にさらけ出すことによって、逆説的に他者を我有化できる。ただ、他者を我有化することが、自己の他者に対する愛の真の目標であっただろうか。そもそも、「誘惑」とは、サルトルにしたがえば、自己を対象の面前で「無」にすることである⁴⁷。ところが、こうした行為は、自身を「無」として構成する以上、他者のためになされるのみならず、自己自身に対して自らのありようを指示するものである。いな、自己は、他者の超越を導きつつ、自分自身を超越できないものになっている点で、あくまで他者に対して向けられたものというよりもむしろ、自分自身に対して向けられたものにすぎない⁴⁸。したがって、このような自己提示の仕方は、他者に対して現前しただけのことに過ぎない。

しかしながら、サルトルは注意を喚起する。つまり、一口に「愛する」と言っても、ひとりの演説家や俳優や曲芸師にスターとして魅了されるのと愛する人に魅了されるのとでは根本的に性質を異にするということである⁴⁹。なぜならば、ファンとして一方的に憧れを抱くことと、愛する人に対して恋心を抱くこととは、前者が一般的に見返りを求めるものではないのに対して、後者は愛する人がその愛の対象人物から見返りを求めるがごとく愛されることを望むものであるか

⁴⁶ EN, p. 411-412 (『存在と無 II』、387 頁)。

⁴⁷ EN, p. 412 (『存在と無 II』、388 頁)。

⁴⁸ EN, p. 412 (『存在と無 II』、388-389 頁)。

⁴⁹ EN, p. 414 (『存在と無 II』、393-394 頁)。

らである。

相手側の方も、《私》にとって相手側が単なる対象に過ぎないという事実を認識すれば、相手側にとって、《私》のことを「まなざし」によって基礎付けてくれる存在であるとはみなせないということである。相手側は、《私》のことを愛するに足る存在とはみなせないということである。してみれば、愛する人も愛される人も、ともにタイムラグこそはあれ、相手に愛されることを望むという点ではまったく変わりはない。したがって、サルトルは次のように結論づける。「それゆえ、思うに、愛するとは、その本質において、『愛してもらおうとする投企』である」⁵⁰。それと同時に、愛するとは、《相手が私から愛されたいと思うようになってもらいたいと思うこと》でもある⁵¹。すなわち、ともに自己が相手に対して要求するのは、この「愛してもらおうとする投企」ではなくて、「相互性をもたない純粋なアンガージュマン (pur engagement sans réciprocité)」として、すなわち見返りのない絶対的で一方向的な「愛」でなければならない⁵²。煎じ詰めれば、「愛」とは、相手に対する一方的な要求であり、自己の他者に対する欲望にほかならないのである。サルトルは、こうした「愛」の根本的な構造を「欺瞞 (duperie)」と呼んでいる⁵³。ならば、他者の自由を尊重しつつ、自らの自由を取り戻すという当初の目論見から大いに逸脱していると言えるだろう。つまり、「愛」というものは原理的に矛盾を招き、挫折してしまうとサルトルが主張していることがわたしたちには理解できる。

サルトルは「愛」の挫折の原因を、自己と他者の双方が主観性を持つことによって相剋が起きてしまうからだとし、自己のあらゆる情念と自由を否定することによって他者への自己の同化を実現するために、「愛」とは別の試みを考えて

⁵⁰ EN, p. 415 (『存在と無 II』、395 頁)。

⁵¹ EN, p. 417 (『存在と無 II』、400 頁)。

⁵² EN, p. 415 (『存在と無 II』、395 頁)。

⁵³ EN, p. 417 (『存在と無 II』、400 頁)。

みようとする⁵⁴。それが「マゾヒズム」である。つまり、「愛」の本質としては、他者が自発的に自らを愛してもらうこと、しかも、それが「世界のすべて」であることを望むということである。自らが他者から愛される対象として「世界」になろうとしているのだ。つまり、他者が自己の存在のうちに自己を根拠づけるときに、自己の主観性が障碍となるので、今度は自己が率先して自由な意志によってこの主観性を否定するのである。ただし、それはあくまで他者が自らの自由を失うことに同意するかぎりでのことである⁵⁵。

自分が対象より以上の何かであることを拒否し、それどころか、他者が「性的欲望 (désir sexuel)」によって自己を捉えるのに合わせて、「恥辱 (honte)」に塗れながら単なる欲望の対象となり、自己が利用されるべき一つの「用具 (instrument)」として他者がただ絶対的に自由であるように奉仕することだけを望むに至るのである⁵⁶。自己は、自らの自由を犠牲にすれば、この相剋を解消できるのだろうか。否、自己は、他者に対して、自らを「性的欲望」の対象に供しても、自己に魅惑がなければ他者は「性的欲望」の対象として自己を対象として見出してはくれないだろう。自らを対象として見てもらうためには、自己は他者に対して対象として魅力をアピールしなければならない。ここで、抹消したはずの自己の主観性が再び現れるのである。さらに、自らを対象として他者に虐げてもらいたいというマゾヒストの願望は、他者を逆に「用具」として扱ってしまうことをも意味する⁵⁷。その結果、もともと自己の自由を取り戻すことを模索していたサルトルは、「マゾヒズム」について、自己が自らのことを対象となし、自らを絶対的に他者化させる点で、自己自身にも他者自身にも有罪であると批判するのである⁵⁸。つまり、「マゾヒズム」とは、自己が自らを徹底して他者の対象

⁵⁴ EN, p. 417 (『存在と無 II』、401 頁)。

⁵⁵ EN, p. 407 (『存在と無 II』、376 頁)。

⁵⁶ EN, p. 417-418 (『存在と無 II』、402-403 頁)。

⁵⁷ EN, p. 418-419 (『存在と無 II』、404-405 頁)。

とする試みである。ところが、他者にとって、自己がそのような自らの主観性を極限まで抹消するということは、他者のことを自己の自由な意志で愛してもらえないということを意味する。さらに、そもそもの前提として、「マゾヒズム」は自らの自由を相手に譲り渡すことにほかならないのである。

他方で、「マゾヒズム」は自らを他者に他有化、対象化させようと仕向ければ仕向けるほど、自己の意向や欲求がそのぶんだけ反映される。すなわち「マゾヒズム」は、自らを一見すると自らを絶対的な対象におき、他者に他有化してもらおうとしているわけだが、超越的に見れば、自己が自らの欲求に相手を従わせているようなかたち、あるいはもっと端的に言ってしまえば、自己が他者を対象としているような結果となるのである⁵⁸。

したがって、「マゾヒズム」も「愛」も含めた「他者に対する第一の態度」は、自己の側に主導権が取って代わることによって挫折してしまうのである。こうして「マゾヒズム」も「愛」も、対極にあるはずの「サディズム」へと容易に転化することになるのである。

2：サルトルによる「主人と奴隷の弁証法」批判

サルトルにおけるサディズムの分析は第3節で論じるが、その前に、サルトルのこうした図式が、彼がヘーゲルを論じるときに好んで引き合いに出す「主人と奴隷の弁証法」を私たちに思い起こさせることについて検討しよう。もちろん、マゾヒズムのサディズムへの転化を、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」のアナロジーで語るのは、一见すると強引なように思われる。しかし、以下で見ていくように、この図式は決して突飛なものであるとは言えない。ここで、サルトルの

⁵⁸ EN, p. 418 (『存在と無 II』、403 頁)。

⁵⁹ EN, p. 418-419 (『存在と無 II』、404-405 頁)。

盟友だったモーリス・メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』（1945年）を参照してみよう。『知覚の現象学』は、『存在と無』の影響が色濃いとされているが、これを補助線とすることで、半ば強引に見えるこのアナロジーが理解可能なものとなるはずである。メルロ＝ポンティは、サルトルの先ほどの図式を踏襲したうえで、改めて「羞恥心 (pudeur)」や「欲望 (désir)」、それに「愛 (amour)」を「主人と奴隷の弁証法」のなかにおいて「まなざし」の観点から次のように語っている。やや長くなるが引用してみよう。

人間にとっては、自らの身体を駆けめぐる他のまなざしによって、自らの身体が自分自身から奪い去られるように思われる。あるいは逆に、自らの身体を曝すことで、他人の方が何の防御もなく自分に引き渡されるように思われる。そしてこのとき、他人こそが隷属状態に陥れられることになる。したがって、羞恥心や破廉恥さは、主人と奴隷の弁証法という、《私》と他人との弁証法のなかに座を占めている。すなわち、私が身体をもつ限りにおいて、《私》は他者のまなざしのもとで対象になり、もはや相手から人格として認められない可能性がある。あるいは逆に、今度は相手の主人となり、《私》が相手をまなざす可能性がある。だが、こうした支配はひとつの行き詰まりである。というのも、私の価値が他人の欲望によって認められた瞬間に、他人が、認められたいと《私》が願っていた人格ではもはやなくなり、自由なき一個の魅惑された存在、その意味でもはや私には問題とならぬ存在となってしまうからである。それゆえ、《私》が身体を持っているということは、私が一対象として見られることができることであり、《私》が主体として見られようとしていること、他人は《私》の主人もしくは奴隷となることである。したがって、羞恥心や破廉恥さは、複数の意識の弁証法を表現しており、まさにそれらの意識は、ひとつの形而上学的意味を持っているのである。同様のことが性的欲望についても言えよう […] ⁶⁰。

このように、自己は「身体」をもつ限りで他者によって、「人格」としては認められずに、あくまで対象として「まなざし」を向けられたり、逆に自ら進んで

「身体」を曝すことによって、他者が自分に対して身を委ねてきたりする。また、メルロ＝ポンティはサルトルと同様の理路で、自己は相手に対して認められたいと他者に対して願う一方で、それが実現した途端に、自分にとって相手が価値のないものに成り下がってしまうという「マゾヒズム」の挫折を主張している。つまり、この「まなざし」と「マゾヒズム」の関係によって、自己は他者にとって、「奴隷」になることも、あるいはそれが反転して「主人」となることもできるという「主人と奴隷の弁証法」のメカニズムが働いているのである。こうした「主人と奴隷の弁証法」に対して、「まなざし」にまつわる「羞恥心」やそれとは反対の「破廉恥さ」が大きく影響を及ぼしている。この図式は、「性的欲望」についても当てはまるとメルロ＝ポンティは語っている。

ここで押さえておくべきことはもちろん、サルトルもメルロ＝ポンティも、ともにヘーゲルの『精神現象学』をアレクサンドル・コジューヴの講義から学んでいたということである。コジューヴは『精神現象学』のなかでも「主人と奴隷の弁証法」について精力的に講じたが、コジューヴにとって、自己の価値を他者が自らの価値が他者から「承認 (reconnaissance)」されることを目指し生死を賭して闘争することが、他者への「欲望」なのであって、これが「主人と奴隷の弁証法」であった⁶¹。サルトルが「愛」について定義した「相手から愛されたいと望むこと」もまたこの図式に基づいており、実際にコジューヴ本人もまた「愛」について次のように述べている。

（人間的な）〈愛〉もまた〈承認〉への欲望である。つまり愛する者は愛されること、すなわち自己をすべての他者から区別する自らの個性において、絶対的もしくは普遍的な価値として承認されることを望むのである⁶²。

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « tel », 2001 [1945], p. 194 (モーリス・メルロー＝ポンティ『知覚の現象学1』竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1967年、275-276頁)。

このように、コジェーヴの議論を念頭におきながら、ヘーゲルによる「主人と奴隷の弁証法」の図式そのものを確認しておこう。ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」は、『精神現象学』の「自己意識 (Selbstbewußtsein)」と相互承認の問題の箇所が登場する⁶³。「自己意識」は、他の「自己意識」との関係において存立できる。「自己意識」とは、主観的な反省ではなくて、他者を介して自らを客観的に捉え返すものである。ヘーゲルにおいて、互いの存在を肯定することによって「自己意識」と「自己意識」とが相互承認できるのが理想ではあるが、初期状態は、個性にとどまっており、他者の人格を認めてはいない段階である。このとき、自己にとって他者はあくまで欲望の対象であり、生存競争のライバルである。すなわち、他者とは非本質の対象として否定すべき存在なのである。

しかし、欲望を実現するためには対象の存在は不可欠である。また何よりも、「自己意識」はほかの「自己意識」との関係においてのみ存立するので、自己の存在

⁶¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, « tel », 2011 [1947], p. 14 et al. (アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』上妻精・今野雅方訳、抄訳、国文社、1987年、16頁など)。

⁶² *Ibid.*, p. 514 n. (『同書』、355頁註)。

⁶³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonisiepen, Nachdruck, » Felix Meiner Verlag, Hamburg, Philosophische Bibliothek », Band 414, 2011, SS. 127-136 (G.・W.・F.・ヘーゲル『精神現象学 (上)』榎山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、1999 [1997]年、218-234頁)。

を肯定するためには他者の存在を肯定しなければならない。もちろん裏を返せば、他者否定は自己否定へとつながる。

この生存競争のなかで、他方は勝利者として「自立的意識 (Selbstständiges Bewußtsein)」をまっとうして「主人 (Herr)」となり、他方は屈服することによって、「非自立的意識 (unselbstständiges Bewußtsein)」として「奴隷 (Knecht)」となる。前者は普遍性を体現し、後者は個別性にとどまっている。ここにあるのは、一方的な承認関係である。「奴隷」は、「主人」の脅威に怯えている。ところが、この「主人」の脅威に対して怯えることは、「奴隷」本人の自由委ねられたものである。この「主人」に対する「奴隷」の態度は、「畏怖」、「奉仕」、「形成」の三つの段階をもつ。そして、この「奴隷」としての内面化と「労働 (Arbeit)」とによって、「奴隷」は他者を対象とするのではなく、自らを対象とすることによって「無限性」を生み出す。ヘーゲルにおける「無限性 (Unendlichkeit)」とは、まず統一があり、それが対立・分割を経て、ふたたび統一に戻る運動を意味している。「主人」は自立した存在のように見えるが、じつのところ、「奴隷」に自らの存在を依拠している。一方、「奴隷」は自らに課せられた「労働」をおこなうことによって意識のうちに「労働」を内面化して非自立的存在から自立した存在へと変化する。つまり、ここで「主人」と「奴隷」との関係に転倒がおきるのだ。

コジェーヴは、こうしたヘーゲルの議論を、「闘争」や「労働」、「死の意識」などの概念を軸にした「人間学 (anthropologie)」として読み解いたわけだが⁶⁴、コジェーヴの理解に大きく負うサルトルは、自らの思想とヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」は根本的に異なっていると指摘する。まずサルトルは『倫理学ノート』において、ヘーゲルの主張する「抑圧」が、「自由」や「精神」に至る契機となるような「人間の本質」にのみ着目していると批判している。サルトルはそれに対して、そうした側面だけではなく、「抑圧」が、「人間の本質」に一致

⁶⁴ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 200 et al. (コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』、前掲書、96 頁など)。

する「いくつかの人間相互の基調 (certaines constantes interindividuelles)」を作り出した歴史的事実でもある点を強調する。つまりサルトルは、「主人と奴隷の弁証法」だけでは、権力者による抑圧の事実を説明するのは不十分であり、歴史的情勢の考慮を重要視したエンゲルスやデューリングの議論への参照を促すことによって多面的に捉えようとしている⁶⁵。

サルトルの思い浮かべる「主人」と「奴隷」に関する像は次のようなものである。彼は、『倫理学ノート』において、飢餓は主人と奴隷に対して平等に起こると述べている⁶⁶。あたかも、中世のときに流行したペストが、王侯貴族や聖職者であれ、庶民であれ、その生命を奪ったという出来事を想起させるような物言いである。さらに両者の非対称的関係については、奴隷は主人にとって具体的な対象であり、主人は奴隷にとって抽象的对象であると語っている⁶⁷。そうであるならば、奴隷は主人から一方的に「見られる」存在であり、奴隷にとって主人とは抽象的で捉えることの困難な空虚な存在である。

たとえ、この「主人と奴隷の弁証法」が解消されたとしても、サルトルによってその後が続くとされる「首長 (chef)」と「部下 (subordonné)」との関係は、それまでの「主人」と「奴隷」との関係を踏襲したものとなっている。

首長 (chef) のモラル (主人 - 奴隷ののち) とは、人間の人間に対する封建的關係である。部下 (subordonné) は、本質的である首長との関係で自らが非本質的であるとわかる。だが、部下は職務 (tâche) によって正当化される。部下は任務を遂行するかぎりでは普遍的 (交換可能性) となる。だが、首長のまなざしが部下にむけられ、部下が比類のない仕方⁶⁸で職務を遂行する者として認められるかぎりでは、部下は個別性を含んでいる。首長は自らの側

⁶⁵ CPM, p. 353 et *sqq.*

⁶⁶ CPM, p. 404.

⁶⁷ CPM, p. 401.

で認められ、モラルの源泉として自らを認める。それゆえ、首長はあらゆるモラルより上にある。そして、そのことによって、たとえ他者たちを非本質的であると判断しなくとも、首長は主体的で実存的であることだろう。そのうえ、首長は相対的なモラルを発明し、目的（フランスの国威など）をわずかな正当化として保持する。部下の超越は、《対象としての超越（transcendence-objet）》として首長に現れている。必然的に限定された超越なのである⁶⁸。

サルトルが「主人と奴隷」の関係ののちに生じるとするこの「首長のモラル」は、「首長」が本質的、「部下」が非本質的で、かつ「部下」は自らをそのように内面化している。彼、彼女は、「職務」を通じて普遍的となりうるが、あくまでそれは「首長」の監督下において彼、彼女の「職務」を忠実に遂行することによって完全には普遍的な存在となっていない。あらゆるモラルを超越する「首長」に対して、「部下」の超越は、「首長」にとって「対象」にとどまるという限定されたかたちでの超越にすぎない。

この点では、たしかに上述したヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」の構図から抜け出ているわけではない。したがって、ある時点までサルトルの「愛」をめぐる議論は、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」の類比で考えることは可能である。しかしながら、「愛」という関係性をめぐる、自己と他者のそれぞれの自由についてのサルトルの考えを踏まえれば、ヘーゲルの場合は、主人が奴隷に対し、暗黙のうちにしか自由を認めないのに対して、サルトルの「愛」においては、何よりもまず相手の自由を要求する点で決定的に異なっている⁶⁹。

また、主人による奴隷に対する態度そのものをとっても、サルトルとヘーゲルの捉え方はかなり異なっている。サルトルにおいては、「主人」が「奴隷」に対して、「奴隷」が自らの置かれるべき隷属条件に甘受すべきだとみなしているわ

⁶⁸ CPM, p. 23.

けではない。そうではなくて、石が石であることが自明のように、「奴隷」が「奴隷」であることも自明なことだと考えている⁷⁰。これはつまり、奴隷が自らの状況を主人から与えられるというア・ポステリオリなものとして引き受けるのではなく、自らの状況をア・プリオリなものとして受け入れるべきだということを意味する。それに対して、「奴隷」が実際にこうした状況を甘受してしまうのは、奴隷同士が主人に対して連帯して闘うことが不可能であるとき、「奴隷」が「主人」に対して闘うにあたっての技術的認識や文化が不十分なときに現れる⁷¹。「主人」による「奴隷」に対する態度と併せて考えれば、自らの置かれた状況に対して客観的認識が乏しいため、その状況を自明視し、かつ「主人」と闘うための手管をもちあわせていないということになる。さらに、同じような立場にある他の「奴隷」たちの存在を認識できず、それぞれがアノミーな状況へと追いやられてしまっているという点もまた、自らの置かれた環境を自明視し、主人に対して反抗しない原因となっているのである。

こうした「自由」と「隷属」をめぐるヘーゲルとサルトルの相違の原因として、サルトル本人はヘーゲルが自由の贈与をめぐる「隷属」の特徴を見ていなかったことをあげている。すなわち、サルトルによれば、自己は、自らの「自由」を贈与することによって他者の自由を制限する。他者の「自由」は、こうした自由の運命において構築されるものである。ならば、自らの「自由」と交換で他者の自

⁶⁹ EN, p. 410 (『存在と無 II』、383 頁)。また、この「主人と奴隷の弁証法」についての理解は、サルトル自身がその理解の前提にしている A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., (コジエーヴ『ヘーゲル読解入門』、前掲書) はもちろんのこと、金子武蔵『ヘーゲルの精神現象学』、ちくま学芸文庫、2012 [1996] 年、125-155 頁および、加藤尚武編『ヘーゲル「精神現象学」入門』、講談社学術文庫、2012 年、第三章にも多くを負っている。

⁷⁰ CPM, p. 407.

⁷¹ CPM, p. 407.

由の制限というものが本来成り立つということになるだろう。しかしながら、サルトルにとってそれとは反対に、「隷属」の性格とは、ひとつの自由だけを「隷属」させること、自由を「隷属」させるのは、自由が自由であるからであること、そして自分自身を介して自由を「隷属」させるということである。「隷属」の意味とは、労働力の利用ではなく、他者によるひとつの自由の衰弱化や我有化である⁷²。すなわち、「隷属」とは、一方が他方を単なる労働力として搾取するのではなく、他方の自由を我有化することなのである⁷³。

このことは、サルトルが「強制労働」を取り上げながら、「主人」による「奴隷」に対する要求に関して語っている箇所で、「主人」が「奴隷」の「自由」を認めないのではなく、その「自由」をコントロールしようとしている描写からもうかがえる。少々長いが引用しよう。

[...] 強制労働 (*Travail forcé*)。被抑圧者 (l'opprimé) は、しばしば語られているのに反して、機械として使われることはないが、制限された自由として使われる。主人は、奴隷に対して、課せられる職務 (*tâche imposée*) という限界内で自主性 (*de l'initiative*) を、すなわち創意 (*invention*) と責任

⁷² CPM, p. 390.

⁷³ サルトルは、こうした自由をめぐる「主人」と「奴隷」とのあいだの隷属契約関係に関して、ポトラッチを例に挙げている。サルトルの説明によれば、ポトラッチでは、相手の招待に対する答礼が不十分な場合、相手の奴隷身分に落とされることがある。これをサルトルは、もともとは相手と同じ立場で争ったが敗れたのちに、自らの命と引き換えに相手の奴隷となる契約を交わしたとみる。こうした奴隷制度の契約性はヘーゲルが論じていた以上に正しいとサルトルは考えるのである。こうした真理は、奴隷本人には発見できないが、他者＝主人にとっては現実存在する。したがって、サルトルはこの主人と奴隷の構図は変化しないと指摘する (CPM, p. 398 et *sqq.*)。

負荷 (prise de responsabilité) を要求する。主人がそうしたことを欲するのは、自らを機械となし、そして場合によっては機械の段階を乗り越えることができる自由を欲するのと同じである。強制労働においては、被抑圧者は、自由であると同時に自由でないと意識している。つまりヘーゲルが示したのは、奴隷がなすこと (*faire*) において自らの自由を自覚することであった。だが同時に、労働は没個性化 (dépersonnalisation) へと導く。というのも、一方では労働は強制され、他方では労働は二重に盗まれた製品へとつながるからである。盗まれたという理由はまず、製品が個性を持たないからであり、それゆえ製品が自らの個性のなさを、生産者へと送り返すからである (このことはまったく資本主義の抑圧以外の何物でもない)。盗まれたという次の理由というのは、製品が、労働者の自由に対して禁じた領域で消えてしまうからである。かくして、高級車のボディを生産したり、もしくは生産に協力したりすることによって、奴隷が自らの自由を自らの自由のなかでだけ止めるように仕向けられている。奴隷は他者たちのために可能性を生産し、自分のために不可能性を生産する。奴隷は自らの自由の領野を貫くタブーの維持に貢献しているのである⁷⁴。

「強制労働」によって、被抑圧者は機械のような扱いをされるわけではないが、制限された自由のなかにとどめ置かれる。「主人」は「奴隷」に対して限られた自由の範囲内でのみ創意工夫や自主性を要求し、その成果を「主人」に貢献するように命じている。サルトルによれば、ヘーゲルは、こうした創意工夫という「なすこと」を通じて「奴隷」は自らの自由を自覚すると説いた。しかしサルトルは、「なすこと」を通じた自由の自覚ばかりではなく、「労働」が没個性化につながると主張する。すなわち、製品それ自体に「奴隷」の個性が反映することもなく、また生産活動が「奴隷」のもつ可能性を広げるのではなく、消費者に対しては可

⁷⁴ CPM, p. 344-345.

能性を広げるものの、当の「奴隷」本人は相変わらず自らの限られた自由にとどめ置かれてしまうのである。ということは、サルトルはヘーゲルの「奴隷」の自由の可能性について疑義を呈していることになるだろう。

3：性的欲望とサディズム

第2節では、サルトルによるヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」批判を検討したが、本節では、第1節の末尾で提示された「マゾヒズム」の「サディズム」への転化に話を戻そう。

今までは、「愛」が「相手に愛されたい」という願望だととるならば、「愛」もマゾヒズムも、自己にとって他者からの受身の感情であった。この受身の感情が挫折に結びつくならば、逆に他者を対象とすること、つまり「まなざし」を向けられた相手に対して相手に対し、「まなざし」を向け返すとどうなるのだろうか。これがサルトルにおける「他者に対する第二の態度」ということになるだろう。

サルトルはこの「第二の態度」をめぐる、まず「無関心 (indifférence)」や「憎悪 (haine)」といった感情や態度から自己の自由を検討する。前者は確かに、他者と関係を持とうとしないことによって「他者」から影響を受けることはない。だが、自己は他者によって「まなざし」を受けることによって存在を与えられていたのであった。だから、その事実を忘却しようとするのは単なる「自己欺瞞 (mauvaise foi)」に過ぎないとサルトルは批判している⁷⁵。後者もまた、自己を煩わせる他者を敵愾心によって抹消することすることによって我が身の安泰を図ろうとする。それにもかかわらず、たとえ他者を抹消できたとしても、相変わらず他者によって、自己は存在を与えられたという事実は変わらないので、これもまた「自己欺瞞」に結局は陥ってしまうのである⁷⁶。

⁷⁵ EN, p. 419-422 (『存在と無 II』、406-414 頁)。

つぎにサルトルは、「第一の態度」であった「愛」や「マゾヒズム」に対置させるかたちで、他者の《対私・対象性》を通して他者の自由な主観性を奪い取るための原初的な試みが「性的欲望」とであると主張する⁷⁷。

「性的欲望」はもちろん、「一人の女性」を欲望するにあたり⁷⁸、各人の性器や生理的現象に還元できるものではない⁷⁹。また、「欲望的意識 (conscience désirante)」は「認識的意識 (conscience cognitive)」とは、同じ「意識」でありながら根本的に異なり、単に他者の「身体」を物質の対象としてみることを拒絶する。すなわち「性的欲望」は、喉が渴いた時に水を飲むこととは異なるのだ。というのも、人間を所有したいという欲望は、人間はものではない以上、他の存在者とは異なり、相手の意識をも所有したいと願うからである。

ところでメルロ＝ポンティにおいては、「性的欲望」とは、所有しようとする対象とは、単なる「身体 (corps)」ではなく、「意識によって生气づけられた身体 (corps animé par une conscience)」である⁸⁰。一方、次で見るように、サルトルにおける「性的欲望」は、「意識」によって「意識」を所有しようとするだけの欲望でもない。

[...] 人はまったく欲望の外に立ってひとりの女性を欲望するのではない。
性的欲望は、わたしを巻き添えにする。わたしは、わたしの欲望の共犯者で

⁷⁶ EN, p. 450-453 (『存在と無 II』、482-488 頁)。

⁷⁷ EN, p. 422 (『存在と無 II』、414 頁)。

⁷⁸ 「性的欲望」の問題は、サルトル以外にもさまざまな思想家によって提起されているが、いずれも欲望する主体は男性であり、その対象となるのは女性である。

⁷⁹ EN, p. 422 et *sqq.* (『存在と無 II』、414 頁以下)。

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 195 (メルロー＝ポンティ『知覚の現象学 1』、前掲書、276 頁)。

ある。あるいはむしろ、この欲望は完全に身体との共犯へと転落する。おのが自分の経験に照らしてみさえすればおわかりのはずであるが、性的欲望の場合には、意識はいわば粘ついている (empâtée)。わたしたちは事実性によって侵されるままになっており、事実性から逃れることをやめ、欲望に対する受動的な同意へと滑り落ちるように思われる。またあるときには、事実性が意識をその逃亡の最中において侵し、意識を意識自身に対して不透明にしているように思われる。それはいわば、事実のどろどろした (pâteux) 隆起である⁸¹。

「欲望」とは、「身体」が「意識」に対してくっついてしまった自己が、同じような状態に陥った他者を欲望することを意味している。この欲望は、「身体」が「意識」に粘ついているため「混濁 (trouble)」している。つまり、「欲望」が自己を溺れさせて離れないのである。サルトルは、この「身体」が「意識」にまわりついた状態を「肉体 (chair)」と呼ぶ。

サルトルによれば、「性的欲望」の目的とは、自己の「愛撫 (caresse)」によって、自他それぞれの「身体」を「肉体」へと変化させて両者が合一することにある⁸²。さらに、彼はこれを「二重の相互的受肉としての所有 (possession comme double incarnation réciproque)」⁸³と呼んでいる。「欲望」とは、あくまで意識の次元にあるに過ぎないので、その欲望を実現するためには「愛撫」が必要なのである。このことをサルトルは次のように説明している。「あたかも思想が言語によって表現されるように、欲望は愛撫によって表現される」⁸⁴。そのためには、他者の「肉体」を手に入れるために他者の現前において、自己は自らをまず「肉体」としなければならない。なぜならば、自らが自分の「身体」に対して「意識」を纏わりつかさなければ、自身と他者との合一もありえず、翻って他者の「受肉」を欲することなどあろうはずはないからである⁸⁵。一方、相手は最初の段階では

⁸¹ EN, p. 428 (『存在と無 II』、427 頁)。

「肉体」の状態ではなく「身体」の状態として覆われている。なぜならば、最初の段階では、自己と他者との融合という形ではなく、「世界」の一部、対象として他者の「身体」を捉えていたに過ぎないからだ。

したがって、「愛撫」は「意識」が伴ったものでなければならない以上、単なる「接触」であってはならない。自己は、「愛撫」によって「肉体」として相手の「身体」を「加工 (façonnement)」しなければならない⁸⁶。「意識」を粘つかせ、「愛撫」によって他者の「受肉」を実現することを通じてはじめて、自己は自己自身に対して「受肉」を発見することができるというわけである。

このことは、サルトルによれば、「情緒 (émotion)」と同様に、「対自」が他者を介した世界の変容に対応して、自ら、そして自らと世界との関係も変質させることに基づいている⁸⁷。自己と他者との関係も「意識」のレヴェルで不変であることはありえないのである。このとき、世界に合わせて自己変質させる以上、

⁸² サラ・ヴァッサロは、『存在と無』における、少なくとも男性の性的快楽の終わりが一つのメカニズムに書き込まれているという、単なる「器官の偶然性 (contingence organique)」としてのみならず、男性もしくは女性として生まれるという「性の偶然性 (contingence sexuel)」として語られる「事実性」について語っている。ここで彼女は、この「事実性」に関して、こうした「偶然性」に抗して、いかなる性的欲望であっても、その欲望が最終的に目指すのは性的な目的ではないという。その理由は、この性的欲望は自らが上記の「偶然性」そのものの除去であることを望むからであり、セクシュアリティがサルトルにおいては、「偶然性の特権化された場」として現前することは決して偶然ではないと指摘している (S. Vassallo, *Sartre et Lacan, op. cit.*, p. 257-258)。

⁸³ EN, p. 431 (『存在と無 II』、435 頁)。

⁸⁴ EN, p. 430 (『存在と無 II』、434 頁)。

⁸⁵ EN, p. 435-436 (『存在と無 II』、446-447 頁)。

⁸⁶ EN, p. 430 et sqq. (『存在と無 II』、432 頁以下)。

自己たる《私》は受動的にならざるをえない。

してみれば、他者を「愛撫」することについて、根本的に理解の仕方を改めなければならないだろう。サルトルによれば、「愛撫」とは、「他者の身体の一部をつかむ (*prendre*) ことよりもむしろ、他者の身体に対して自分自身の身体を持つて行く (*porter*)」こと、「能動的な意味で、押しつけたり触ったりすることよりもむしろ、あてがう (*poser contre*) こと」を意味する⁸⁸。

しかしながら、このことは「性的欲望」を「快楽」として満たすためには、「意識」の充足だけでは不十分であり、「身体」を構成する器官による運動が前提となっている。ペニスやクリトリスの勃起も随意で生じるものではないため、ペニスのヴァギナへの挿入は、自己が自らの手を利用しておこなわなければならないことになる⁸⁹。さらに、他者の「肉体」を「愛撫」する手は、他者のための「快楽」に利用される以上、自己の所有物というよりはむしろ、他者の一部に代わることになってしまうだろう。このことは、自己を道具へと変化させることを意味し、自己を「意識」から切り離れた物質的対象へと還元してしまうことになる。

逆に、自らの「性的欲望」の一方的な充足ばかりを追求するならば、相手の「意識」の我有化にとらわれるがあまりに、今度は他者を単なる対象に還元してしまう⁹⁰。つまり、他者の自由を損ねてしまうのだ。そこにおいては、他者の「受肉」を考慮に入れた「愛撫」はおこなわれなくなるために、それに先立つ自らの「身体」も単なる道具に還元されて、「受肉」も解消される。その結果、自己の「受肉」が成り立たない以上は、他者の「受肉」も解消され、「快楽」には至らないことになる。

かくして一見すると、「欲望」と「愛撫」を介した自他両者の「受肉」による

⁸⁷ EN, p. 431-433 (『存在と無 II』、437-440 頁)。

⁸⁸ EN, p. 431 (『存在と無 II』、435 頁)。

⁸⁹ EN, p. 437-438. (『存在と無 II』、449-452 頁)。

⁹⁰ EN, p. 438-439 (『存在と無 II』、452-454 頁)。

合一は成功したように思えたが、やはり自己と他者との合一という野望は挫折を迎えてしまった。いかなる場合も、自己と他者との相剋を解消することはできないのだろうか。他者によって自己は解放されないのだろうか。

サルトルはここで、「サディズム」について検討する。彼によれば、「サディズム」は「性的欲望」のなかに、萌芽的に含まれている。サルトルは、サディズムについて次のように定義している。

サディズムとは、情念であり、渴きであり、執拗さである。サディズムが執拗さであるのは、サディズムとは、ある対自が、何に対して自己を拘束しているか (s'engage) を理解せずに、自らを拘束されたものとして捉えとる状態のことだからである。またサディズムとは、対自が自ら立てた目的をはっきり意識したり、この拘束に自らが結びつけた価値を明確に記憶したりせず、自らの拘束に固執するときの状態のことだからである。サディズムが渴きであるのは、サディズムとは、欲望からその混濁がなくなるときに現れるからである⁹¹。

まず「サディズム」とは、何に自らを拘束しているかも、その拘束に対する自らの目的や価値も意識せずに、自らを拘束することに拘泥する状態のことである。先にも述べたように、本来「サディズム」とは、自己を「受肉」させるために、他者をまず「受肉化」したうえで他者の自由を自らの自由に従わせることである。つまり、サディストにとって自己を拘束することとは無縁のはずである。にもかかわらず、自らを「受肉」させるというただその1点のために、自らが何に依っているのか、またいかなる目的や価値がそこにあるのかわからないまま、際限なくその情念は突き進んでいってしまうということになる。さらに、「サディズム」は、「性的欲望」から「意識」の「受肉」が除去されて、純粹に単なる「欲望」

⁹¹ EN, p. 439 (『存在と無 II』、454-455 頁)。

となった状態を指している。サルトルによれば、サディストは、この「混濁」を屈辱的状态と考えたり、そもそも自身が「混濁」した状態であると気がつかなかったりする場合もある⁹²。いずれにしても、サディストは、サディストであるがゆえに、他者のために自らの「意識」に「身体」をまとりつかせて「受肉」することを拒否するのである。ということは、自らを「受肉」させない以上は、「性的欲望」のときとは異なり、「暴力」を用いて、力づくにより直接的に苦痛というかたちで、他者の自由を自らの自由によって意のままにして、他者を「受肉」させることになる。このとき、サディストは他者を「道具としての対象 (objet-ustensile)」としてみなすほかはないのである⁹³。

「サディズム」の目的は、あくまで自己の「受肉」に他ならないわけだから、他者は自己にとってあくまで道具、利用すべき存在でしかない⁹⁴。一方で、「愛」が他者の自由を排するものではなく他者が自らの自由意志によって自己につきしたがっていたように、「サディズム」もまた拷問を受けている人間の自由を抹殺するのではなく、他者の自由意志によって拷問を受ける自らの「肉体」に同化するように強制するものである⁹⁵。

ところが「サディズム」は、たしかにいったん力づくで他者を「受肉」させることに成功できたとしても、サディストが他者の自由を自己に従属させようとしている時点で、他者の「肉体」はサディストの支配欲を満たすための手段となる。つまり、他者は自己にとって道具、単なる対象へと還元されてしまうということである。道具と化した段階で他者の「肉体」は「肉体」であることをやめ、「身体」へと改称されてしまうことになるであろう。したがって、他者の「肉体」を、他者の自由を一方的に我が物にしようとするサディズムの野望は挫折してしまうこ

⁹² EN, p. 439 (『存在と無 II』、455 頁)。

⁹³ EN, p. 439-440 (『存在と無 II』、456-457 頁)。

⁹⁴ EN, p. 443 (『存在と無 II』、464 頁)。

⁹⁵ EN, p. 443 (『存在と無 II』、465-466 頁)。

とになるわけだ。

サルトルは、「サディズムは欲望の挫折であり、欲望はサディズムの挫折である」と述べている⁹⁶。前者の「サディズム」が「性的欲望」の挫折であるというのは、自己が欲望を充足させるために、他者の「意識」を全面的に我有化させようとする点にある。他方、後者の「性的欲望」が「サディズム」の挫折であるというのは、相手を「受肉」させるためには自らをまず「受肉」させる必要があるからである。さらに、本稿の冒頭でも述べたように、他者の「まなざし」によって自己が規定される以上、たとえサディストが全面的に他者の自由意志を屈服させたとしても、他者が自己へとまなざしを向けた瞬間に、他者の立場は超越的なものとなる。要するに、サディストによる他者の屈服ということさえも「まなざし」によって捉えられ対象化してしまうという事実には、サディストは直面してしまうのである⁹⁷。したがって、「サディズム」と「性的欲望」は循環を続けることになる。

さてサルトルによれば、ただ「充足 (assouvissement)」と「身体的所有 (possession physique)」によってのみこの循環から脱出できる⁹⁸。それは、「快楽」が「身体的所有」にとどまり、「意識」の所有を伴わないからである。「快楽」であれば、一方が他方による支配関係に入ることなく、両者ともに享受できるからである。

ところが、サルトルは『倫理学ノート』において、『存在と無』で論じた内容を拡張させながら、「愛」を維持するためには、「欲望」と「魅惑」、つまり『存在と無』でいうならば「サディズム」と「マゾヒズム」、あるいは「第一の態度」と「第二の態度」とのあいだで緊張関係が必要であると語っている。

[...] 諸自由のこうした隷属的サド＝マゾヒズムの弁証法なき愛はない。

⁹⁶ EN, p. 445 (『存在と無 II』、470 頁)。

⁹⁷ EN, p. 445-446 (『存在と無 II』、470-473 頁)。

⁹⁸ EN, p. 445 (『存在と無 II』、470 頁)。

諸自由のより根底的な承認も相互理解もない愛はない（『存在と無』にはない次元）。しかしながら、欲望と魅惑のサド＝マゾヒズム的段階を乗り越えることになろう性交の試みとは、愛、すなわち、人間性を露わにする型としての性的なものを消失させることである。緊張が必要なのである。つまり緊張とは、両義性の両面を維持すること、同じ投企の統一のなかにその両面を引きとめることである。両義性を放棄するやいなや、二元性が再開する。到達すべき特定の綜合などない。発明する必要があるのだ（挑戦と友愛にとっても同様である。Cf. ポトラッチ）⁹⁹。

「愛」には、自由な個人同士による「サディズム」と「マゾヒズム」による隷属的な弁証法が必要であると同時に、その自由な個人同士による相互承認、相互理解もまた必要である。つまり「愛」は、「サディズム」と「マゾヒズム」という隷属的な弁証法の基盤に立脚しながら、相互承認、相互理解をかううじて成り立たせているということなのだ。サルトルにとって、「性的欲望」とは「サディズム」と「マゾヒズム」という二つの「暗礁」だった。それにもかかわらず、ここでは「性的欲望」の充足の結果としての性交による「快楽」は、先にも述べた「性的欲望」と「サディズム」の循環運動の解消という側面だけではなく、双方の「快楽」の享受から「サディズム」と「マゾヒズム」の対立を消失させる一方で、「愛」もまた失わせてしまうことが謳われている。『存在と無』において「快楽」は、あくまで「身体的所有」であった。ということは、「性的欲望」と「誘惑」との対立を乗り越える性交の試みは、「快楽」によって「充足」が得られたとしても、そこには「意識」や自他双方の自由が伴わないため、「人間性」を「露わにする型」としての「愛」の本質が失われることになってしまうのである。

⁹⁹ CPM, p. 430.

結論

本稿では、サルトルによって対他関係の根源的態度とされた「性的態度」の問題について討究した。これまでの行論で解明されたことをまとめると、第1節で明らかとなったのは、サルトルにとって、「愛」とは自己と他者との意識の相克が原因で挫折を迎えるものであり、「マゾヒズム」もまた、自己を完全に他有化する点で自分自身に対して、他者に対しても、自由な《私》ではなくて、完全に自由を放棄し《私》を提供している点で有罪であるということであった。

続く第2節ではつぎのようなことが解明された。すなわち、第1節で論じた「愛」や「マゾヒズム」といった「他者に対する第一の態度」が、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」と図式的には近似している。それにもかかわらず、サルトルは、ヘーゲルが「主人と奴隷の弁証法」の特性を「人間の本質」という精神性からのみ捉えている点を批判し、「主人」と「奴隷」関係が成立し維持されている歴史的経緯をも重視すべきであると主張している。さらにサルトルは、自らの図式では他者の自由をも要求していることを強調する。

第3節では以下の結果が導出された。「性的欲望」において、他者の「受肉」の実現を図ろうとすると、事前の自己の「受肉」にもかかわらず、自己から「意識」を除去し自己を物質的対象へと還元する自己の「受肉」は解消されることになる。今度は自己の「性的欲望」の一方的な完遂を考えると、相手の意識の我有化に拘泥するあまりに他者を道具的対象へと貶めてしまう。その一方で、「サディズム」もまた挫折を迎えてしまうのである。つまり、サディストが他者の自由を我が物にしようとする、他者は「受肉」をやめて単なる身体的対象となるからである。さらに、他者から自己が「まなざし」によって規定されている以上、たとえ他者の自由を自己が支配できたように見えても、そうした支配をも他者の構図のなかに組み込まれてしまうのである。

以上の点から結論を導こう。つまり、他者に対する根源的態度である二つの態度、すなわち、「マゾヒズム」を極とする「第一の態度」も、「サディズム」を極とする「第二の態度」も、ともに、自他の合一も、自己の他者からの自由の奪回も叶わなかった。繰り返しになるが、サルトルは、「サディズムとマゾヒズムは、

性的欲望の二つの暗礁である」と述べていた。たしかに、「サディズム」も「マゾヒズム」も、「性的欲望」を蝶番とした自己の対象化ないし他者の対象化であった。サルトルは、けっきょく他者を「用具」として扱っている点で、「サディズム」も「マゾヒズム」も問題であると結論づけている¹⁰⁰。

たしかに結局は、サルトルによって対他関係の根源的態度とされた「性的態度」のうち、ふたつの態度はともに挫折することになった。しかしながら、刹那的な性交による「快楽」という単なる「身体的所有」から覚めたあとに「人間性」を露わにしてくれる「愛」は取り戻さなければならないだろう。「愛」を維持するためには、それが危うくも臨界点で立脚している「サディズム」と「マゾヒズム」が緊張関係のまま必要とされるのである。『存在と無』においてサルトルが「愛」を「実現不可能な理想」とみなしていたゆえんである。

¹⁰⁰ EN, p. 450 (『存在と無 II』、482 頁)。

Sadisme et Masochisme

La question des attitudes sexuelles chez Jean-Paul Sartre

Kenji TAKEMOTO

Jean-Paul Sartre présente deux attitudes pour que *Je* me fonde sur moi-même dans *l'être et le néant*. La « première attitude envers autrui » inclut l' « amour », le « langage » et le « masochisme » ; la « deuxième attitude » implique l' « indifférence », le « désir », la « haine » et le « sadisme ». Ces deux attitudes sont celles « primitive » que *Je* prends vis-à-vis d'autrui. Les « attitudes sexuelles » sont fondamentales dans la détermination des conduites complexes adoptées vis-à-vis des autres. Nous mettrons en lumière ces « attitudes » dans *L'être et le néant* et dans *Cahier pour une morale*, afin de réfléchir sur la relation avec l'autre chez Sartre.

L' « amour » subit d'abord un échec à cause des conflits entre *moi* et l'autre ; puis, le « masochisme » *me* rend coupable envers moi-même, parce que *Je* consens à *mon* aliénation et, envers l'autre car *J'*abandonne *ma* liberté.

La « première attitude » décrite par Sartre évoque la « dialectique hégélienne du maître et de l'esclave ». Mais, Sartre reproche à Hegel de saisir cette dialectique seulement comme esprit de l' « essence humaine » et insiste sur l'existence de contextes historiques de ces rapports « maître - esclave ».

Enfin, lorsque *je* réalise l' « incarnation » de l'autre via mon « désir sexuel », mon « incarnation » s'annule du fait de la réduction du *moi* à un objet matériel. Mais le « sadisme » échoue à dominer la liberté de l'autre, en raison du changement d' « incarnation » de l'autre qui devient objet physique.

En conclusion, si les « deux attitudes » connaissent semblablement un échec comme objectivation du moi ou de l'autre, « sadisme » et « masochisme » sont nécessaires afin de maintenir l'« amour », qui repose sur ces deux aspects.